Haíresis. Revista de investigación histórica nº1 (2013) 63-71

Beatas e Inquisición en la Sevilla del primer tercio del siglo XVII

Sara Madrigal Castro

La actividad religiosa en la Sevilla de comienzos del siglo XVII se asemejaba a un gran caldero en el que hervían variadas propuestas de índole mística y espiritual. El carácter extraoficial y el aumento de la popularidad de algunas de estas propuestas, como la que supone el movimiento beato femenino, llevará a la jerarquía eclesiástica, a través de la acción inquisitorial, a su clasificación, simplificación y represión.

El marco espacial y temporal del presente estudio es la ciudad de Sevilla del primer tercio del siglo XVII. Sin entrar en detalles pormenorizados en torno a la situación económica y social de la urbe más destacada del sur de Europa en ese momento, sí citaré algunos datos de interés[1]. Sevilla inició la centuria con una población aproximada de 130.000 habitantes, si bien desde fines del siglo XVI las recurrentes epidemias, las crisis de subsistencias y, en menor medida, la emigración a Indias provocaron un descenso poblacional continuado, agravado en la primera década del siglo XVII por la expulsión de la minoría morisca. Como resultado, Sevilla albergará hacia 1625 a unos 125.000 habitantes que pasarán a ser 120.000 en 1648. Ese fatídico año, la más mortífera epidemia de peste acaecida en Europa desde el siglo XIV, diezmó prácticamente a la mitad de la población sevillana. No obstante, Sevilla siguió siendo durante el primer tercio del Siglo de Oro el centro comercial más importante del sur de Europa, aunque a partir de 1640 la ciudad perderá protagonismo debido al traslado del comercio indiano a Cádiz. Sevilla fue también en esta época un innegable centro de poder, sede de arzobispado, audiencia e intendencia, con un censo de más de 2000 vecinos pertenecientes al estamento nobiliario y con un elevado número de mayorazgos, residencia de abundantes profesionales y artesanos a la vez que sede de industrias estatales (cañones, salitre, tabaco…) que empleaban a más de 1000 operarios. En lo referente al estamento que más de cerca incumbe a este estudio, el clero, la presencia en Sevilla de un rico arzobispado se convirtió en un pilar fundamental para entender las relaciones de poder en la ciudad. Así, a principios de siglo el clero regular contaba con una veintena de conventos de frailes y otros tantos de monjas. Mientras que el clero secular disponía de exactamente 28 parroquias con sus respectivos párrocos, capellanes y beneficiados.

Paralelamente al devenir del estamento clerical, la actividad inquisitorial[2] se mantuvo en sus cauces habituales, habida cuenta del enorme poder que esta institución había alcanzado durante el reinado

[1] A. DOMÍNGUEZ ORTIZ, *Historia de Sevilla: La Sevilla del siglo XVII*, Sevilla, 1984, pp. 219-230.
[2] A. DOMÍNGUEZ ORTIZ, *Autos de la Inquisición de Sevilla*, Sevilla, 1994, pp. 27-35.

de Felipe II. Sin embargo, durante este período que estudiamos, el Santo Oficio actuará con una curiosa mezcla de laxitud y rigor, produciéndose un significativo descenso en la media anual de causas registradas, pasándose de 28 entre 1560-1614 a 6 entre 1614-1700. El descenso más acusado lo experimentarán dos grupos que, hasta este momento, fueron los dos grandes protagonistas de las causas inquisitoriales: los moriscos, expulsados de Andalucía hacia 1610, aparecen a partir de esa fecha bajo la acusación de fugitivos, expulsados retornados o esclavos; y los protestantes, esquilmados en esta zona en cuatro famosos autos de fe celebrados entre 1559 y 1562[3]. Por el contrario, se producirá un aumento de las causas contra los judaizantes, por la progresiva entrada en Castilla de judíos portugueses o *marranos*; de los delitos de costumbres (solicitantes, blasfemos o hechiceras) y, fundamentalmente, de alumbrados, un grupo que nos interesa especialmente.

Como asume uno de los principales estudiosos del iluminismo castellano, A. Márquez[4], el *alumbradismo*, como movimiento espiritual difícilmente definible, constituyó una expresión de religiosidad radical, intimista e incluso iconoclasta. Los alumbrados consideraban que la relación entre Dios y los hombres debía ser directa y sin intermediarios para lo cual promovían el *dejamiento*, un método contemplativo basado en la lectura de la bíblia, la oración mental y el abandono en Dios. Este movimiento conecta con las corrientes místicas más innovadoras de la época (recogidos, dejados, erasmistas…) siendo muy complicado distinguir con nitidez la frontera que separa a unas de otras. En cualquier caso, todas estas corrientes representan una muy heterodoxa forma de practicar la fe cristiana, lo que favoreció la simplificación y el encasillamiento de todos aquellos fieles que pretendían seguir caminos singulares y personales para comunicar con la divinidad.

En este clima de efervescencia mística y espiritual tan propio del Siglo de Oro, tendrán un especial predicamento la proliferación de beatas y emparedadas en las ciudades castellanas y, más comúnmente en Sevilla, prácticas en las que se centrará este breve estudio. En opinión de Cohn[5], las beatas o beguinas[6] surgen, como movimiento religioso popular, a fines de la Plena Edad Media en el segmento que une el Norte de Francia y Alemania Central pasando por los Países Bajos. Se trataba de mujeres que, sin pronunciar votos solemnes pero respetando el celibato, adoptaban un vestido religioso, como una túnica de lana gris o blanca con capucha y velo, que vivían con sus

3 El foco protestante sevillano fue, junto al vallisoletano, el más destacado de la Castilla de mediados del siglo XVI. Este centro neurálgico protestante no solo contó con la predicación del famoso Doctor Egidio sino también con la obra escrita de Constantino de la Fuente, Casiodoro de Reina o Cipriano de Valera.

4 A. MÁRQUEZ, *Los alumbrados: orígenes y filosofía*, Madrid, 1980, p. 130.

5 N. COHN, *En pos del milenio: revolucionarios, milenaristas y anarquistas místicos en la Edad Media*, Madrid, 1993, pp. 159-161.

6 El término beguina procede del anglosajón *beggar* (mendigo).

familias, se mantenían con su propio trabajo o bien deambulan como mendigas. Si bien, la mayor parte de estas primeras beatas se constituyeron en comunidades religiosas no oficiales, viviendo juntas en casas particulares (beaterios). En cualquiera de los casos, tal y como reconoce Adelina Sarrión Mora[7], eran mujeres que no se hallaban bajo la autoridad de varón alguno, ya fuese marido o sacerdote, como era el caso de monjas o casadas. Bajo el estado de persecución de movimientos religiosos heterodoxos de los últimos siglos medievales (cátaros, valdenses, franciscanos espirituales…), estas mujeres despertaron habituales sospechas entre las autoridades eclesiásticas y, especialmente, su cercanía al naciente movimiento de los Hermanos del Espíritu Libre[8] favoreció que su ortodoxia fuera ya, por entonces, puesta en entredicho.

El fenómeno beato femenino no tardó en hacer acto de presencia en tierras castellanas, ya que según Muñoz Fernández[9], las primeras beatas y beaterios documentados datan de principios del siglo XIV. A lo largo de la Baja Edad Media el número de beaterios no será significativo pero, a partir de la segunda mitad del siglo XV, se observa una proliferación de estas comunidades de beatas, fenómeno que se prolonga hasta bien entrado el siglo XVI. Como fenómeno socioreligioso, el *beatismo* tiene en Castilla un carácter netamente femenino, interclasista y sin distinción de estados civiles así como una decantación por formas de vida comunitarias frente a las individuales. La eclosión del *beatismo* en Castilla puede explicarse, según Muñoz Fernández, a partir de dos criterios: uno cuantitativo, que se inclinaría por achacar esta proliferación a una insuficiente red conventual incapaz de acoger un número creciente de vocaciones religiosas; y otro cualitativo, por el cual la vida beata ofrecería a determinadas mujeres las oportunidad de salvaguardar su autonomía frente a dependencias de tipo familiar o clerical. Asimismo, es posible distinguir tres modalidades dentro del movimiento beato femenino, que van desde las beatas individuales o en comunidad, que comprometidas con la pobreza evangélica, realizan labores asistenciales de pobres y enfermos; las comunidades de beatas, que siguiendo alguna Regla (San Agustín, jerónima…), llevan a cabo prácticas de recogimiento e incluso emparedamiento, subordinando la vida activa a la contemplativa y, finalmente, la tipología más extendida y convencional: las comunidades de beatas que deciden conformar un beaterio adscrito a una orden terciaria, franciscana o dominica

---

7 A. SARRIÓN MORA, *Beatas y endemoniadas: mujeres heterodoxas ante la Inquisición (SS. XVI-XVIII)*, Madrid, 2003, pp. 44-46.

8 Movimiento religioso popular de índole místico, sin organización estable y no controlado por la Iglesia, que se extendió entre los siglos XIII y XV por Alemania, Países Bajos, Italia y Francia. Fue declarado herético en el Concilio de Vienne sur Rhône (1311-1312) y por la bula papal *Ad nostrum*.

9 Para profundizar en el origen, evolución y tipologías del movimiento beato femenino castellano, véase: A. MUÑOZ FERNÁNDEZ, *Beatas y santas neocastellanas: ambivalencia de la religión y políticas correctoras del poder*, Madrid, 1994.

generalmente, aunando vida activa y contemplativa.

Concentrándonos en el ámbito andaluz, un estudio de Miura Andrades[10] sobre las formas de vida religiosa femenina en el período medieval, asegura que el *beatismo* femenino da sus primeros pasos con motivo de las repoblaciones bajomedievales. También nos informa de que dos serán las prácticas de agrupación femenina, de carácter espontáneo, que se den en la Andalucía tardomedieval: beatas y emparedadas. El fenómeno de los emparedamientos parece tener una especial difusión en el sur de Castilla, tratándose de mujeres, que por razones penitenciales y para vivir en una mayor cercanía a la divinidad, se encerraban toda su vida en una celda, tapiaban la puerta y dejaban apenas un ventanuco por el que se le suministraba la comida. Generalmente, estas celdas se hallaban adosadas a una iglesia, en cuyo muro se abría un hueco que permitía a la emparedada seguir los oficios a través de él. La proliferación de este tipo de agrupaciones será tal, que a lo largo del siglo XVI podían encontrarse beatas y emparedadas prácticamente en cada parroquia de grandes núcleos de población. También se darán casos en núcleos menores (Carmona, Écija, Utrera…) y hasta en villas de carácter rural (Salteras, Cazalla…). El de Palma del Río, estudiado por Emilio J. Navarro Martínez en un trabajo inédito, preparatorio de la tesis doctoral, titulado *Emparedadas:estudio de una forma de devoción religiosa femenina en el caso de Palma del Río en la Baja Edad Media*, es un caso de especial interés por su precocidad. Según este autor, en esta villa se da la primera muestra de emparedamiento voluntario por razón penitencial de cuantos acaecieron en el Valle del Guadalquivir. Es posible rastrearlo en el testamento de Juan Álvarez, un vecino de Palma que en 1383 legó seis fanegas de trigo a María Benito, una emparedada de dicha villa. Poco después, en 1408, se documenta un nuevo caso de emparedamiento en Palma del Río. Es el de María López, una emparedada que resultó beneficiada con ciertos bienes testamentarios de Marina López, viuda a su vez de un jurado palmeño. Desde la vida terrena estas emparedadas con sus oraciones serían las encargadas de rogar por el alma de sus benefactores[11].

En lo referido al *beatismo* femenino, Miura Andrades considera que este movimiento pasa en Andalucía por diferentes etapas: la primera arrancaría en el segundo tercio del siglo XIV hasta principios del siglo XV, que es cuando surgen beatas individuales e incipientes comunidades; la segunda etapa, se extiende hasta principios del siglo XVI, cuando muchas comunidades se transforman en conventos o adoptan una regla tercera, en un claro proceso de institucionalización

---

[10] J. M. MIURA ANDRADES, “Formas de vida religiosa femenina en la Andalucía Medieval: beatas y emparedadas” en A. MUÑOZ y M. M. GRAÑA (eds.), *Religiosidad femenina: expectativas y realidades (SS. VIII-XVIII)*, Madrid, 1991, pp. 139-164.

[11] Véase el citado trabajo en este mismo volúmen.

que se prolonga, en una tercera etapa, hasta el primer tercio del siglo XVI, cuando muchos de esos conventos toman órdenes segundas. De nuevo, a partir de 1540 se observa una vuelta a formas más individuales de *beatismo*. En efecto, puede considerarse que el movimiento beato femenino moderno pasa en Castilla por dos grandes procesos de institucionalización, que pretenden transformar beaterios no oficiales en conventos o hacerles adoptar una orden terciaria que les encasille en el orden estamental. El primero de esos procesos de institucionalización, se da con motivo de la reforma religiosa hispana llevada a cabo por el Cardenal Cisneros, entre fines del siglo XV y principios del siglo XVI. Mientras que el segundo, más agresivo, tiene el sello del Concilio de Trento (1545-1563), entre 1580 y 1630.

Este segundo proceso de institucionalización del *beatismo* femenino castellano está, según Perry, íntimamente ligado al aumento del peso social y público que muchas beatas estaban adquiriendo. El caso sevillano es significativo. Buen ejemplo de ello es la enorme popularidad que adquirió entre fines del siglo XVI y principios del XVII, la beata popularmente llamada Madre Catalina, estudiada entre otros por Perry[12], ante la que el pueblo se arrodillaba y utilizaba jirones de su hábito y de su pelo como reliquias. Muchas de estas beatas sevillanas realizaban obras de caridad mediante la hospitalización de mujeres con problemas (viudas, prostitutas…) o trabajos remunerados en las cárceles, lo que indudablemente comenzó a molestar al estamento eclesiástico sevillano que pugnó por controlar el movimiento, al ardor de los postulados de Trento, concilio en el que además se producirá una renovación oficial de la regla de clausura que afecta a las monjas. No es de extrañar que sea a partir de ese momento y, concretamente, en el arco que discurre entre 1609 y 1645 cuando la Inquisición de Sevilla condene a 12 beatas, que como figuras religiosas populares habían desarrollado un excesivo poder, independiente del orden laical y eclesial. Como se observa, la Iglesia no dudó en utilizar el brazo inquisitorial para derribar a los elementos más reacios al proceso de institucionalización del *beatismo* femenino auspiciado desde Trento.

Los documentos inquisitoriales referidos a las beatas sevillanas encausadas dan una muestra del lenguaje simbólico-místico de la época. Las similitudes en las declaraciones demuestra la existencia de un lenguaje simbólico colectivo. No obstante, en su crítica a las prácticas religiosas llamémosle convencionales, las beatas presentaban ideas rayanas en la herejía *alumbrada*. En opinión de A. Huerga, los *alumbrados* sevillanos eran unos auténticos apologistas del *beatismo* femenino, estado y hábito que consideraban ideal menospreciando el matrimonio y la profesión religiosa[13].

---

12 M. E. PERRY, *Ni espada rota ni mujer que trota: mujer y desorden social en la Sevilla del Siglo de Oro*, Barcelona, 1993, pp. 102-118.

13 A. HUERGA, *Historia de los alumbrados (1570-1630)*, Madrid, 1988, vol. IV, pp. 207-209.

Como un intento de codificar el *pensamiento alumbrado* y favorecer las delaciones, el Tribunal de la Inquisición de Sevilla[14], a instancias del Inquisidor General Andrés Pacheco, publicó el 9 de mayo de 1623 un *edicto de gracia* con un catálogo de proposiciones[15] que ayudase a identificar a los miembros de este movimiento, tales como: la insistencia en la salvación por la gracia, en la oración interior o en el contacto directo y sin intermediarios con la divinidad, el hecho de comulgar con varias formas, los poderes adivinatorios... Como vemos, la mayor parte de estas proposiciones están relacionadas con la práctica sacramental, aspecto especialmente tratado en el Concilio de Trento que elaboró de forma muy detallada toda la liturgia sacramental[16] y dejó claramente establecida la necesaria mediación clerical. De este modo, como bien apunta Sarrión Mora: "*los inquisidores encontraron en el término alumbrado el perfecto comodín para asignarlo a todos cuantos proponían formas de piedad ajenas a las establecidas por la jerarquía eclesiástica [...]. Asimismo, cualquier engaño en materia de espiritualidad fue sistemáticamente calificado como alumbradismo*"[17]. Tan es así que, como acertadamente apunta Huerga, *"beata vino a parar, en el lenguaje malicioso del vulgo, en sinónimo de alumbrado"*[18].

Todo ello llevó a que las beatas sevillanas encausadas por el Santo Oficio en el primer tercio del siglo XVII lo fueran mayoritariamente bajo la acusación de *alumbradas.* De todos los procesos inquisitoriales acaecidos en este período destaca especialmente el *auto de fe* del 30 de noviembre de 1624[19], día de San Andrés, que acumula el mayor número de beatas *alumbradas* de cuantos se celebraron en el siglo XVII, ascendiendo el número total de penitenciados por *alumbradismo* a 11. Este gran *auto de fe* nace del antes citado *edicto de gracia* de 1623, en el que se animaba a los fieles a autodelatarse o delatar a otros en el plazo de un mes. *Edicto* que surge en el seno de un proceso más amplio que implicaba a la Madre Catalina y a Juan de Villalpando, un clérigo ex carmelita de origen canario, como cabecillas del círculo *alumbrado* de la ciudad.

Resulta curioso que en sus testimonios, las beatas sevillanas, además de asumir muchas de las proposiciones características de la llamada en los documentos *secta alumbrada* (como es el caso de

---

14 El entonces presidente del Tribunal sevillano de la Inquisición era Rodrigo de Villavicencio y a sus órdenes trabajaban tres inquisidores: Hoces, Bazán y Mesa.

15 ACS (Archivo Capitular de Sevilla). Sección VII: Justicia, libro: 108, fol.: 193-205.

16 Durante el Primer Período del Concilio de Trento (1545-1548) se dio una gran importancia a los sacramentos, sobre los que se establecieron una serie de decretos dogmáticos en la sesión VII. Posteriormente, en el Tercer Período del Concilio (1562-1563), también aparecieron decretos sobre el sacramento matrimonial (sesión XXIV) o el orden sacerdotal (sesión XXIII).

17 A. SARRIÓN MORA, "Beatas, iluminadas, ilusas y endemoniadas. Formas heterodoxas de la espiritualidad postridentina" en J. MARTÍNEZ MILLÁN (Dir.), *Felipe II (1527-1598): Europa y la monarquía católica*, Madrid, 1998, pp. 365-386.

18 A. HUERGA, *op. cit*., pp. 98-99.

19 ACS Sección VII: Justicia, libro: 109, fol.: 202-219. Todas las declaraciones recogidas en este estudio de los encausados en el *auto de fe* de 1624 pueden encontrarse en este documento.

Bárbara de Jesús, beata carmelita, que declara: "*que dándole muchas formas quando comulgaba le daban mucho Dios*"), se entremezclen declaraciones de contenido sobrenatural e incluso visionario, aspectos que los inquisidores también ampliaron como propios del *alumbradismo*. En esta línea se manifiesta Antonia de San Francisco, una beata de 30 años natural de Jerez de la Frontera, sujeta como terciaria a la Orden Franciscana, que asegura poseer poderes adivinatorios desde la infancia: "*siendo muy niña avía estado una vez traspuesta cinquentayquatro oras y estubo en el purgatorio y vio todo lo que alla pasava*". O bien, Mariana de Jesús, una beata carmelita de unos 35 años, inválida y aquejada de la enfermedad de gota, que afirma: "*que estando en oración avía sudado sangre de la cabeza y del pecho*" o que "*desde muy niña se avía desposado con nuestro señor y que San José le avía quitado un anillo del dedo*".

Especialmente escabrosa es la declaración que ofrece Catalina de Jesús, una beata de San Basilio de 30 años, natural de Jerez de los Caballeros, que tenía relaciones con un sacerdote que se describen de este modo: "*y asimismo seyba la susodicha muchas veces acasa de dicho sacerdote y se encerraba a folgar con él en su aposento y biendola cierta doncella así encerrada y diciendo que seloavía de decir a su madre [...] la dicha rea le avía respondido que el susodicho staba enfremo de Amor de Dios y que avía cerrado las puertas para que no entrase ayre y le hiziese mal*". Asimismo, Catalina asume que: "*avía llegado a* [tal] *estado de perfección que* [aunque] *ella y el susodicho sacerdote* [estuviesen juntos] *no podían caer en pecado*". Como se observa, en esta declaración aparecen expresiones, tales como "*enfermo de amor de Dios*" o "*estado de perfección* [del alma]"[20], que el aparato inquisitorial se encargó tachar como *alumbradas*, convirtiendo a todo aquél que las pronunciase en un claro exponente del supuesto movimiento. Además, por extraordinario que pueda parecer, las relaciones sexuales entre sacerdotes e *hijas espirituales* fueron comunes en este círculo. En este sentido, otra de las encausadas, Bárbara María, una monja del Espíritu Santo de Jerez, fue condenada a un año de reclusión por fingir revelaciones y el *don de santidad* así como por tener tratos deshonestos con su confesor.

Sin embargo, de todos los encausados en este proceso es sin duda el Padre Francisco Méndez[21] uno de los más famosos. Méndez fue un clérigo presbítero de origen portugués que tenía bajo su dirección una casa de beatas recogidas en Sevilla. Su declaración no tiene desperdicio, especialmente las referidas a sus misas: "*y acabando la misa desnudándose las vestiduras*

[20] Concretamente, esta expresión está relacionada con el lenguaje simbólico propio de la mística del *recogimiento*, una vía contemplativo afectiva, puesta en práctica por los franciscanos reformados y los *observantes* españoles en las casas de oración, de retiro o de recogimiento desde fines del siglo XV. Clara muestra de ello, es el título de la obra más sobresaliente de uno de los codificadores de esta vía mística, Bernabé de Palma: *Vía Spíritus o perfección espiritual del alma*.

[21] Para más información sobre el Padre Méndez, véase: A. HUERGA, *op. cit*., pp. 155-171.

sagradas, baylaba con las beatas y cantando decían: mi cari Redondo, mi buena cara". Tan frenéticos resultaban esos bailes que: "*a algunas* [beatas] *se les caían las tocas y descubrían sus piernas y otrasveces baylaban encorro asidos de las manos [...], diciendo una de las beatas a quien tenían por madre que todo aquello era amor de Dios*". Si no fuera suficiente, Méndez "*decía a las mugeres que tenía a su cargo que no rezasen bocalmente sin que cerrasen los ojos y contemplasen y para hacer oración mandaba a una de las dichas mugeres le rascase la cabeza y poniéndole a las mugeres las manos en los pechos y tocándole las manos y el rostro…*". Al parecer, Méndez tenía además fama de santo entre las damas de la alta alcurnia sevillana, como la marquesa de Tarifa o la condesa de Palma, que solían utilizar jirones de sus ropas como reliquias. Como bien apunta Caro Baroja: "*El padre Méndez tenía siempre mujeres hormigueando a su alrededor como abejas*"[22]. La importancia de la declaración del padre Méndez, que moriría en la cárcel del Castillo de San Jorge en Triana mientras se instruía su causa por lo que salió al *auto* en efigie, radica en su condición de director espiritual, una figura cada vez más generalizada en esta época entre los católicos más fervorosos y que las autoridades eclesiásticas comenzaron a vigilar estrechamente dada la influencia, a veces inmensa, que tenían entre sus seguidores. Y es que de la ortodoxia de un director espiritual dependía habitualmente la ortodoxia de sus acólitos.

Por regla general, la Inquisición castigó a las beatas con el aislamiento del pueblo. Las condenas más comunes fueron la reclusión en un convento u hospital, donde servirían comidas, como le ocurrió a Catalina de Jesús, a Antonia de San Francisco y a Bárbara de Jesús, pero también al destierro, en el caso de Mariana de Jesús. Vivirían alejadas del pueblo y bajo la autoridad de un confesor elegido previamente. De este modo, se consiguió que las beatas desaparecieran de la vida pública de la ciudad. Como la conocida Madre Catalina, que fue apresada por primera vez en 1611 pero salió airosa de la declaración de su denunciante. A partir de ahí sus seguidores aumentaron y también su poder de convocatoria lo que la llevó, 11 años más tarde, a ser apresada y, posteriormente, condenada a 6 años de reclusión en el *auto de fe* de 28 de febrero de 1627 en Sevilla. A todas ellas se les confiscaron sus escritos, les prohibieron volver a expresarse por escrito u oralmente y se les sometió a sendos interrogatorios.

Como vemos, el Tribunal de la Inquisición de Sevilla evitó condenar a la hoguera a estas beatas, lo que hubiese conllevado convertirlas en mártires ante el pueblo, optando por penas menos lesivas. No se las privó, sin embargo, de su salida en autos de fe públicos como ejemplo disuasorio y muestra de degradación pública, debiendo marchar en procesión por las calles ataviadas con el

---

22 J. CARO BAROJA, *Formas complejas de la vida religiosa: religión, sociedad y carácter en la España del los siglos XVI-XVII*, Barcelona, 1995, pp. 479-480.

correspondiente sambenito y la coroza. Concretamente, el auto de fe al que aludo en este estudio, el de 30 de noviembre de 1624, fue de gran trascendencia, no solo por el carácter *alumbrado* de los procesados sino porque desde 1604[23] no se celebraba un gran auto de fe público en la ciudad de Sevilla. En definitiva, el auto de fe puede ser considerado como la mayor muestra de propaganda inquisitorial, al ser portador de una doble función pedagógica: la integración y participación de la sociedad en el sistema estamental y la clara disposición del sistema para reprimir cualquier tipo de posicionamiento heterodoxo.

[23] No hay constancia de la celebración de *autos de fe* públicos en Sevilla entre 1604 y 1624 pero sí de *autillos* o autos de fe particulares en iglesias parroquiales, como Santa Ana, San Marcos o San Pablo.